

A jojka szerepe a 20–21. századi diskurzív folyamatokban. Jojkák, zsoltárok, jojkazsoltárok

TAMÁS Ildikó

MTA BTK Néprajztudományi Intézet, Budapest
tamas.ildiko@btk.mta.hu

„And she started to yoik. ... it was my father’s yoik. And one of the mentally clear patients says: ‘No, you must not sin!’ ‘Sin’, my mother says, ‘I am yoiking my husband!’ ‘Yes, yes, but you must pray for forgiveness because you yoiked.’ This did not deter my mother, however, so she finished her yoiking. And then, after a little while, she says that perhaps she has sinned. It was as if she woke up. ‘No’, I said, ‘you haven’t. You have yoiked your husband out of love, so don’t think about what the others are saying’. [...] I have still not been able to understand why yoik is the work of the Devil. I don’t get it. ... Because when I yoik I yoik a specific person because I am thinking of that person. When I know that they have a yoik, when I know their yoik, I yoik them. ... To us yoik is something happy; it reminds us of people. But here [in this town] it is very often seen as the work of the Devil.”¹

A fenti idézet Ingrid Hanssen *A song of identity: Yoik as example of the importance of symbolic cultural expression in intercultural communication/health care* című, 2011-es tanulmányából való. A szerző interjúalanyai egy idősek otthonának lakói és családtagjaik. A kutatás során feltárt tapasztalatok azonban nem egy elszigetelt konfliktushelyzetet mutatnak be: a jojkához való ellentmondásos viszonyulás jellemző az egész számi² társadalomra. A jojkához profán és szakrális értelmezések is kapcsolódnak, tanulmányomban elsősorban az utóbbival foglalkozom. Azt vizsgálom, hogyan kerülhet központi szerepkörbe egy lírai folklór műfaj hitbéli kérdésekben, és mindez hogyan

¹ Ingrid Hanssen 2011, o.n.

² Tanulmányomban a magyar köznyelvben és (szak)irodalomban elterjedt külső *lapp* elnevezés helyett a belső etnonimet, a *számit* használom. A *lapp* szó kifejezetten udvariatlan, sőt sértő Skandináviában.

kapcsolódik a valláson túlmutató nagyobb kulturális és politikai diskurzusokhoz. A számi emberek jojkához való viszonyulása napjainkban is erősen kötődik vallási és etnikai problémákhoz, a számi jövőkép bizonytalanságaihoz, a túlélésük zálogát jelentő helyes stratégiák megtalálásának vágyához. Ezek a folyamatok – bár túlmutatnak a szigorú értelemben vett vallási kérdéseken – úgy vélem, jól tükrözik a hit és kétség jellegzetes dinamikáját, tehát jól leírhatók ebben a keretben.

A jojka műfaja és kontextusai

A jojkálás az észak-európai őshonos kisebbség, a számik (lappok) vokális énekhagyománya, amely magában hordozza a szent és a profán szimbólumok sok jellegzetességét, használati köre pedig jóval meghaladja azt, amit általában a népdalokhoz vagy a szertartási énekekhez kapcsolhatunk. Számos funkcióval rendelkezik: a kommunikáció eszköze, az identitás kifejezője, a szórakozás kelléke, továbbá a számik társadalmának és környezetének osztályozására, azonosítására is szolgáló rendszer; a tapasztalatok, a világról szerzett ismeretek egyfajta foglalata, amelyben tükröződik és kifejezést nyer világképük.³ A számik felfogásában a jojka és a jojka alanya között erős összeköttetés, lényegi egyezés van, sosem mondják azt, hogy valakiről vagy valamiről jojkálnak. Tárgyesetben fogalmaznak: valakit vagy valamit jojkálnak (megénekelnek), hiszen a jojka egyfajta zenei megjelenítés, valakinek vagy valaminek a lényétől elválaszthatatlan fogalom. A jojkálás valaha kiterjedt a számik életének minden területére, szerteágazó alkalmazásának bemutatására itt nincs is lehetőség, így mindössze néhány jellemző funkcióját emelem ki. Jojka által válhatott valaki a közösség tagjává: születésük után a gyermekek rögtön saját jojkát (*mánnávuodaluhti*-t, azaz 'gyermekkor-jojkát') kaptak, amely elkísérte őket felnőttkorukig, amikor is megkapták személyjojkájukat. Akinek már volt személyjojkája, az válhatott a számi társadalom teljes jogú tagjává. A jojkának nagyon fontos szerepe volt a mindennapi kommunikációban is. Ez a hétköznapi beszédetől eltérő közlésforma elsősorban ritmikai-zenei eszközökkel működött, néhány szótagszerű paneltől (pl. *loi-lo*, *nu*, *nun-nuu*, *go*, *lei* stb.) eltekintve „valódi” szövegeket alig tartalmazott. Ha két ember találkozott, általában egymás jojkáját énekelték el köszöntésképpen. Mivel a speciális hangképzés miatt nagyon messzire elhallatszik, a tundrán nagy távolságokban pásztorkodó férfiak jojkával üzennek egymásnak. A jojka lehetett a nevelés, feddés eszköze is, általában

³ Tamás 2007: 78–79.

jojkálással adták tudtára valakinek, hogy „rossz útra tévedt”. Természetesen a jojkálás elengedhetetlen kelléke volt a szórakozásnak, ünnepekre, pl. esküvőkre általában új jojkák is születtek. Tulajdonképpen alapvető elvárás volt mindenkivel szemben, hogy tudjon jojkát költeni. A szakrális kommunikáció elsődleges eszköze is a jojka volt, és ez az aspektusa vált leginkább ismertté a kívülállók előtt.

A középkori és újkori – elsősorban utazók és hittérítők tollából született – források szinte kivétel nélkül a pogányság szimbólumaként említik, a sámán rituális szertartásának részét képező mágikus, ördögi énekként mutatják be. Giuseppe Acerbi például úgy ír erről a dalformáról, amely inkább tekinthető madárdalnak, szarvasbögésnek vagy szélzúgásnak, mint emberi éneklésnek⁴. A jojkáról formált képhez hozzájárult az az általános, már a korai forrásokban is megfogalmazott elképzelés, hogy a számik mind varázslók, boszorkányok, ördögök. A következő beszámoló Magnus Gothustól való 1555-ből: „Pohjanmaa és Peräpohjola lakosainak körében mindenfelé van tudós vagy sámán... Ezek különösen tehetséges szemfényvesztők, akik el tudják változtatni saját arcukat, és másokét szintén, és így hamis ábrázatukkal elfedik valódi kinézetüket. A jövőbe is bele tudnak tekinteni.”⁵ A következő, bő kétszáz évvel későbbi beszámolóban a jojkálás a sámán beavatási rítusának részeként jelenik meg: „Azok a fiatal férfiak, akik sámánjelöltek voltak, különféle módokon kaptak látomásokat az istenektől: mikor szajjó-lény⁶ formájában, mikor álomban stb. [...] A sámánok egybegyültek [...] Akkor a fiatal sámán jojkálni kezdett, elénekelte sámánjojkáját és dobolt.”⁷

A számikkal kapcsolatos sztereotípiák még a 19. század végi szépirodalomba is átszüremlettek. Az alábbi idézet Henryk Sienkiewicz *Özönvíz* című regényéből származik⁸:

Ez a királyi gárda samlandi ezrede – magyarázott folyton Sadovski, amint egy-egy csapat mellett elhaladtak. – Ez a legkiválóbb delekarliai gyalogezred.

– Szent Atyám, hát ezek meg minémű kis monstrumok? – kiáltotta egyszerre Zagłoba egy csomó olajos arcbőrű, apró emberkére mutatva, kiknek fekete haja kétoldalt lefelé lógott.

– Ezek lappok, akik a legtávolabb lakó hyperboreusok közé számlálatnak.

⁴ Acerbi 1802: 73.

⁵ Saját fordítás finn nyelvű közlés alapján, vö. Järvinen 1999: 123.

⁶ A sámán segítőszellemeinek összefoglaló, émikus elnevezése magyar átírásban.

⁷ Saját fordítás finn nyelvű közlésből. Erik Johan Jessen 1767 nyomán. In: Pentikäinen 1995: 185.

⁸ Köszönettel tartozom Szij Enikőnek az irodalmi forrásért.

– Jó harcosok? Mert úgy nézem, hármat is felmarkolhatnék, s addig ütögetném össze fejüket, amíg bírnám szusszal!

– Bizonynal megtehetné kegyelmed e dolgot! Harcra nem valók. A svédek a tábori szolgálatra hordják őket magukkal, no meg mivel olyan furcsák. Hanem varázslóknak exquisitissimi,⁹ mindegyiknek legalább egy, de némelyiküknek öt ördög is szolgálatára áll.

– Honnan ez a comitivájuk¹⁰ a gonosz lelkekkel? – kérdezte Kmicic, keresztet vetvén magára.

– Mert az örök éjszakában botorkálnak, amely náluk fél esztendeig meg még tovább is eltart, azt pedig tudják kegyelmetek, hogy éjszakának idején a legalkalmasabb az ördöggel érintkezni.

– S lelkük vajon van-e?

– Nem tudom, de úgy vélem, inkább az oktalan állatokhoz hasonlatosak.

Kmicic közelebb léptetett, egy lapp legénykét nyakánál fogva felemelt, akár a macskát, jól megnézte, aztán ismét talpra állította, s így szólt:

– Ha a király nekem ajándékozna egyet, megfüstöltetném, s felakasztanám a templomban, ahol az egyéb különlegességek között strucctojás is található.¹¹



Samuel Rheen számi sámánábrázolása 1671-ből¹²

⁹ A legtökéletesebbek.

¹⁰ Kapcsolat, rokonság.

¹¹ Sienkiewicz [1886] 1969, 706. Mészáros István fordítása. (A forrásért köszönetet mondok Szij Enikőnek.)

A jojka műfajával kapcsolatban megnyilvánuló „értetlenség” még a 20. század derekán is tapasztalható volt. Ennek okát a népzene kutató Szomjas-Schiffert György főként az éneklési technikában látta, így ír erről:

Näkkäläjäarvi, Stoor és Ruotsala jojkasorozatainak [...] magnetofonba éneklésekor – nekem, mint magánéneklési tanulmányokat végzett és akkoriban még gyakorló énekesnek – az volt a kínzó érzésem, hogy ezeket a dallamokat a saját hangomon, de a lapp énekeseim módján, nem tudnám leénekelni. [...] Énekszakmai gondolkodással olyan fioritúras trükköket, dallamdíszító rejtelmeket, tehát énektechnikai különlegességeket gyanítottam bennük, amelyek rendkívül bonyodalmasaknak hangzanak [...] *Egyszerre érthetővé vált, hogy a skandinávok, de a finnek is miért nem tudják fölfogni és elsajátítani a lappok efféle énekeit.* [kiemelés tőlem] [...] A probléma nem hagyott nyugodni, és az egyik világos éjjelen oktávval mélyített magnetofonnal ismételve Martti Stoortól sikerült megtanulnom a hangzásában farkasüvöltést utánozó, végig »Wo« szövegű lapp jojkaszakaszt.¹³

Az elutasítást tehát nem a jojkáak szövegei váltották ki (tekintve, hogy „igazi” szövegek alig találhatók bennük¹⁴), a hangzás, a sajátos éneklési mód és a valós vagy elképzelt kontextus volt az, ami miatt a kívülállók idegenkedtek tőle. Mivel a *noaidi* (a számi sámán) szertartását is jojkalás kísérte, a két dolog összekapcsolása logikusnak tűnt. A speciális hangképzésű, és a saját dalaikhoz mérten „dallamtalannak”, disszonánsnak érzékelt melódiák között az avatatlan hallgató nem tudott eligazodni. A sámánok rituális énekei és a hétköznapi „népdalok” számukra egyformának tűntek, ráadásul a jojka mint émikus megnevezés mindezeket lefedte. A samanizmus sztereotipizáló (külső) bélyegét könnyen ráaggatták tehát minden jojkára, függetlenül attól, hogy valóban volt-e köze a samanizáláshoz vagy sem. Ezzel a külső kategóriák egyike, a stigmatizáló „pogány” fogalom már a 17–18. század folyamán szervesen összeforrott a jojkalással.

Történeti háttér

A számikról és énekeikről kialakult negatív sztereotípiák nemcsak a közelükben élő, illetve területeikre betelepülő emberek hétköznapi, informális diskurzusaiban alakultak. A hiedelmekkel tarkított történetek mellett a hiva-

¹² <http://ansatte.uit.no/rune.hagen/shaman.html>

¹³ Szomjas-Schiffert 1996: 26.

¹⁴ Kivételt képeznek a koltta lapp jojkáak, amelyek epikus énekhagyományt képviselnek. Ezek stílusa jelentősen különbözik nyugatabbi területek jojkaitól, amelyekről jelen írássom szól.

talos egyházi és világi hatóságok tudatosan formálták a számikról alkotott képet, és ezzel együtt magukat a számikat is. Mindennek a háttérében politikai és gazdasági érdekek húzódtak meg. A számik a 18. század elejéig hatalmas területet népesítettek be, területük a mainál jóval délebbre is kiterjedt, önálló államot azonban soha nem hoztak létre.¹⁵ A ciklikus vándorlás, és az ezzel járó határátlépések miatt a történelem során gyakran többfelé kellett adót fizetniük, ettől eltekintve életük többnyire háborítatlan maradt. A 17. századtól azonban a svéd uralom egyre drasztikusabban avatkozott be a számik életébe, megindult a telepések beáramlása a legészakibb régiókba is, és kártalanítás nélkül vették el a számik által használt földterületeket. A 19. század közepére a korábbi töredékére zsugorodott a szabad mozgás lehetősége még a legtávolibb térségekben is, ami minden addiginál negatívabb hatással volt a réntenyésztő számi csoportokra; a korábbi vándorlási útvonalakat lehetetlen volt fenntartani. A számiknak – jóllehet számon tartották a magántulajdont, de ha földről volt szó – mindig is a természetes növényföldrajzi és éghajlati tényezők alapján kellett a határaikat kijelölni. Amikor a svéd és norvég telepések egyre északabbra szorították őket, megesett, hogy a rének keresztülkóboroltak valakinek a magánterületén, és a számiknak ilyenkor komoly bírságokat kellett fizetniük. A számik általános viszonyulását ezekhez a konfliktusokhoz jól megvilágítják Johan Turi szavai: „A lappnak a természete hasonlít a rénekhez, mindkettő vándorolni vágyik északra meg délre, ösztönösen, és engednek hajlamuknak. Mindkettő rögtön megijed, és ijedőssége miatt kiszorul mindenfelől, ezért kell a lappoknak ott élniük, ahol rajtuk kívül más ember nem bír megélni...”¹⁶

A 19. század közepétől a 20. század közepéig eltelt időszak hozta a legdrasztikusabb változásokat a számik életében. Bár templomok már a 16. században is épültek Lappföldön, a hittérítés legeredményesebb időszaka szintén a 18–19. századra tehető. Ekkoriban a samanizálást és a kívülállók által ördöginek tekintett jojkálást a vallási és világi vezetők már egyaránt tiltották és büntették, önkényesen és törvényes keretek között is. Az a tény, hogy a jojka számos egyéb funkciója mellett részét képezte a számi sámánok szertartásának is, elegendő volt ahhoz, hogy a hivatalos egyházi álláspont szerint üldözhetővé tegye magát a jojkaéneklést.

A politikai és vallási korlátozások, a megfélemlítés és a gazdasági ellehetetlenülés ellen a számik eleinte nem is próbáltak lázadni, az egyetlen jelen-

¹⁵ Ennek okairól bővebben: Tamás 2015: 415–445.

¹⁶ Johan Turi, egy számi réngazda a 20. század elején írt (*A lappok élete* c.) művéből: Turi 1983: 93.

tősebb, bár kis létszámú felkelést pedig leverték, a részvevőket kivégezték vagy bebörtönözték. Ez tovább növelte a félelmet, még zárkózottabbá tette a számikat. Mivel egy jojka eléneklése hosszú időn keresztül akár halálbüntetést is vonhatott maga után, sokan felhagytak vele. Mások számára pedig a színpalak mögötti, egyfajta „titkos/tiltott tudás” regiszterébe került. Amikor a 20. század elején a népzene kutatók gyűjteni és kutatni kezdték a számik énekes folklórját, azzal szembesültek, hogy alig maradtak olyan területek, ahol a jojkálás még megtalálható. Armas Launis, a századfordulón a számik között évekig gyűjtő népzene kutató meg volt győződve arról, hogy a sok évtizedes megfélemlítés következtében a jojka az akkori idős számi nemzedékkel és a *varázslókkal* [sic!] együtt száll a sírba:

Aki ezt a fajta dalt egyszer hallotta, úgy cseng a fülében, mint egy történelem előtti kor hattyúdala. A melódia azonban túl távolinak tűnik ahhoz, hogy egy mai lapp gyermek számára hatással legyen. A múlt idők nocturne-je nem cseng egybe a holnap dalával. Ám ha elmélyülten hallgatja az ember, ellenállhatatlan vágy ébred benne, hogy visszatérjen a tegnap estébe. A hallgatót magával ragadja az ősi dal varázsereje. Ismét és ismét hallani akarja, mert érzi tünékenységét. Sejtí, hogy ha a varázslók már nem lesznek, ez a titokzatos világba nyíló ajtó örökre bezárul. Mert ha meg tudjuk is menteni ezeket az utókor számára, az élettelen és kifejezéstelen feljegyzések segítségével már nem fogjuk tudni rekonstruálni, reprodukálni a szellemüket, belső intenzitásukat. A dalnok sírba viszi magával dallamainak bűvös erejét.¹⁷

A számikkal kapcsolatos negatív gondolkörte erősítette egy újabb, a 20. század elején – az evolucionizmus, majd a fajelmélet oldalhajtásaként – kibontakozó, immár a vallási alapoktól elkülönülő (politikai és tudományos) diskurzus is, amelyben a jojkálás minden, a számik hagyományos életmódjához kapcsolódó jelenséggel együtt alsóbbrendű, megvetendő és szégyellni való szokásként fogalmazódott meg. Ennek tudatosítására szolgált az iskola, amely a számikat átnevelő, „civilizáló” intézmény feladatát töltötte be, és ahol a sikeresség érdekében gyerekeket etnikai identitásukban történő megálázás és az etnikai jelek, szimbólumok (számi ruhadarabok, tárgyak birtoklása, anyanyelven történő beszélgetés) miatti fizikai bántalmazás is bevett eszköz volt. Ez a külső, etnocentrikus, a skandináv nacionalizmus eszközének tekinthető „stigmatizáló” diskurzus összefonódott a már említett, a jojkát a vallási „rossz” kategóriájába soroló diskurzussal. A kettő együtt egy nehezen megkérdőjelezhető hatalmi-világnézeti gondolkörbe ágyazta a jojkálást. Ez a komplex, sztereotipizáló és negatív attitűddel telített kép a számik gondol-

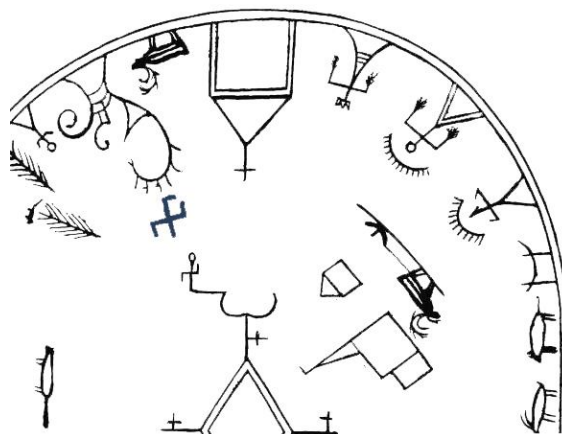
¹⁷ Idézi Keresztes 1983: 512.

kodását is kezdte átformálni, megváltoztatva önképüket és kultúrájukhoz való viszonyukat.

Az eddigiekben elsősorban azt vizsgáltam, hogy milyen külső tényezők irányultak egy valaha erősen identitásképző kulturális elem, a jojkálás elfojtására. A következőkben azonban egy, a számik körében kibontakozott mozgalmat mutatok be, amelynek a jojka körül kialakult helyzet szempontjából szintén nagy jelentősége van.

A laestadionizmus

A keresztény tanok számik általi fogadtatása a kezdetekben alapvetően pozitív volt, jóllehet a 17–18. századi forrásokból kiderül, hogy inkább csak a világképükbe beilleszthető elemek rögzültek és terjedtek el. A Teremtő képe összeolvadt *Ibmil*ével (a mennydördés és az ég istene), Mária alakja pedig *Máttaráhkká*val („istenanya”, „földanya”). A keresztény szimbólumok felkerültek a sámánok dobjára is. A számik sokáig *áhkká*ként (földanyaként, istenanyaként) emlegették Szűz Máriát.¹⁸



Keresztény szimbólumok (templom, kereszt)
egy 18. századi porsangeri sámándobon.¹⁹

Voltak persze olyan intézkedések is, amelyek nagyon népszerűtlenek voltak, és értetlenséget váltottak ki a számik körében. Tiltólistára kerültek például női viselet egyes darabjai, elsősorban a *ládjogahpir*, egy sarló formájú,

¹⁸ Pettersson 1957: 31.

¹⁹ A kép forrása: <https://en.wikipedia.org/wiki/Horagalles>

belső merevítéses fejfedő, amely az evangélikus egyház korabeli diskurzusa szerint az ördög nyelvét formázta. Ezeket a viseletdarabokat olyannyira a gonosz jelképnek tekintették, hogy az elkobzott sámándobokkal együtt máglyákba rakva, nyilvánosan égették el.²⁰ Az ehhez hasonló cselekedetek nem gyorsították a kereszténység terjedését, inkább ellenállást váltottak ki a számikból, jóllehet a lelkészek más tekintetben igyekeztek az őslakosok kedvében járni, pl. ha kellett, a szabad ég alatt hirdették az igét a számiknak.



*Ládjogahpir*²¹

A missziós tevékenység a kezdetektől összefonódott a számik iskoláztatásának kérdésével is. A számi írásbeliség megteremtésére irányuló első lépések a svéd hittérítőkhöz köthetők, akik fontosnak tartották, hogy az őslakosokat saját nyelvükön érjék el. Az első abc-k és zsoltáros füzetek már a 17. század elején megjelentek, azonban a számik vándorló életmódja miatt mind a hittérítés, mind az iskoláztatás törekvései sok nehézségbe ütköztek a kezdetekben. Ennek ellenére a 19. századi források már arról tudósítanak, hogy egyes területeken a számik döntő többsége tud olvasni. Reguly Antal is beszámol erről az 1940. október 6-án keltezett, a finnországi Vaasából küldött levelében: „A lappokról meg kell vallani, hogy 100 között alig van 5, ki olvasni ne tudna.”²²

Komoly fordulat az anyai ágon számi származású, karizmatikus evangélikus lelkész, Lars Levi Laestadius (1800–1861) működésének köszönhetően következett be. A 19. századig jellemző formális- vagy látszat-kereszténységet egyre nagyobb körben váltotta fel a mélyen megélt, meggyőződéses evangélikus hit.

²⁰ Ld. Solbakk – Solbakk 2005: 111. Ezt a témát dolgozza fel a 2015-ös számi filmfesztiválon bemutatott *Iditsilba* [Hajnalhasadás, szó szerint: 'reggeli ezüst'] című kisfilm Elle Márjá Eira rendezésében (<http://www.isfi.no/eng/resources/pdf/7SamiStories.pdf>).

²¹ A kép forrása: <http://www.siff.net/cinema/nlff-2016/sami-shorts>

²² A levél tartalma megjelent az Athenaeum 1841, első félév, 37. számában, 577–583. Az idézett mondat a 182. oldalon található. A forrásért köszönet Szij Enikőnek.



*Igehirdetés a szabad ég alatt
A misszionárius számi ruhát visel*²³



*Lars Levi Laestadius (1800–1861)*²⁴

Laestadius puritán mozgalmának sikeressége részben az akkoriban egyre pusztítóbb alkoholizmus visszaszorítására irányuló törekvésének volt köszönhető; másrészt annak, hogy a keresztény világkép idegenségét sikeresen „feloldotta” prédikációiban a számi mitológia elemeinek, természeti szimbólumainak felhasználásával. Származása révén is jól ismerte a számik régi áldozóhelyeit: a *szejtákat*, így ezeket, mint párhuzamokat tudta felhasználni annak szemléltetésére, hogy a részegség nem más, mint a bálványimádás: „Aki iszik, a gyomrát tartja az ő istenének”, továbbá az alkohol rabjává váló ember hasonlatossá teszi magát az üzőtt rénszarvashoz, amit a farkas könnyen beérhet.²⁵ Felhívta az egyház figyelmét arra, hogy a számik meggyőzéséhez egyedi, hozzájuk igazodó eszközökre van szükség, ezzel előre vetítve, hogy a kereszténység számi formáját szeretné megteremteni.

Ezt az elkötelezettséget fejezte ki Laestadiusnak a számi írásbeliség kialakításában és terjesztésében való részvétele is, amelynek egyik legkorábbi példája az északi számi²⁶ nyelven írt munkája: *Tåluts Suptasah, Jubmela*

²³ Knud Leem ábrázolása 1767-ből, forrás: Solbakk 2006: 56.

²⁴ A kép forrása: <https://sok.riksarkivet.se/sbl/Presentation.aspx?id=10824>

²⁵ Laestadius 1978: 28, 24.

²⁶ A számi csoportok és nyelvjárások nevében az északi és déli jelzők kötőjel nélküli írásmódját használom, míg a kötőjeles változatok (eltérő jelentéstartománnyal) a földrajzi megnevezésekben szerepelnek.

pirra ja Almatji pirra [Régi elbeszélések Istenről és az emberről].²⁷ Míg a korabeli lutheránus egyházi álláspont általánosságban a pogányság kiirtását, „az ördög munkájá”-nak eltüntetését foglalta magába,²⁸ Laestadius árnyaltabban viszonyult a számik világlátásához, sőt, szándékában állt részleteiben megismerni világképüket. „Laestadius munkamódszerére az volt a jellemző, hogy nem csupán kutatta a lapp mitológiát, hanem teljes szívvel benne élt az ő «belső háztartásukban», ahogyan a lappok lelki világát, tulajdonképpeni vallásukat találóan nevezte.”²⁹ A számi mitológiáról szóló, az 1840-es években írt nagyszabású művében, a *Fragmenter*-ben (Laestadius 1997³⁰) a kor színvonalának megfelelő kutatói alaposággal próbálta leírni a jelenségeket, illetve nyomozni azok eredetét.

Laestadius úgy terjesztette az ígét, hogy közben bírálta az egyházat, és az idegen telepeseket, amivel szintén erős szimpátiát keltett a számikban. A számik puritán, a természet adta javakat csak alapvető szükségleteik mértékében kiaknázó életmódját élesen szembe állította a betelepülők gátlástalan, haszonszerző törekvéseivel. Kézirataiból kiderül, hogy a számikat valóban többre becsülte, mint a környezetükben élő svédeket, norvégokat³¹. A prédikációi zömmel számi nyelven hangzottak el, fontosnak tartotta továbbá, hogy a lelkészek igazodjanak a számik vándorló életmódjához, akik a „nyári időszakban” 160–200 km-re tartózkodtak a templomtól, és nem tudtak részt venni az istentiszteleteken. Így húsvét előtt intenzív, 3–4 hetes kurzust tartott a számiknak, és a konfirmáció időpontját nagypéntekre tette³². Erőfeszítéseket tett azért is, hogy a számikat az egyházkörszeti központtól igen távol eső nyári szállásterületeken is meglátogassa legalább évente egyszer.³³ Nyomtatott traktátusokkal látta el őket, amelyeket a Bibliával együtt közösen olvastak a templomtól távol töltött periódusokban, Soha nem volt korábban akkora igyekezet idős és fiatalok körében arra, hogy megtanuljanak olvasni.³⁴

²⁷ Laestadius 1844.

²⁸ Hallencreutz 1987: 174–175.

²⁹ Pentikäinen 2001: 21.

³⁰ A kézirat 1840–45 között készült el, teljes kiadására azonban sokat kellett várni, bő 150 évvel később, 1997-ben került sor svéd, majd 2000-ben finn nyelven, az angol nyelvű kritikai kiadásra pedig 2002-ben.

³¹ Laestadius 1949: xii.

³² Hallencreutz 1987: 172.

³³ „1834-es vizitációs naplójából kiderül, hogy a lelkész januárban és februárban végigjárta az összes, gyülekezete területén lévő lapp szálláshelyet”. Pentikäinen 2001: 22.

³⁴ Ennek az eredményességéhez hozzájárult egy korabeli másik ébredési mozgalom népszerűsége is. A hivatalos egyház szervezeti keretein kívül formálódott Olvasók közös-

Laestadius népszerűségének növekedése a női szerepek sajátos kiemelésével is összefüggött. Szűz Mária alakja a protestantizmusban a háttérben marad, Laestadius azonban beleszótta az általa megformált keresztény felfogásba azokat a számi (mitológiai és valós) nőalakokat, akik a saját életében, vagy általában a számik körében jelentősek voltak. Laestadius teológiájában az általa a Megváltó tükröződésének³⁵ is nevezett anya, a „mennyei szülő” központi helyre került. Már a Fragmenterben is sokat foglalkozott a női istenségekkel, akik a számi mitológiában az óvó, vezető, életet adó funkciókat töltötték be. Saját vallási ébredését pedig egy Milla vagy Márja Clemetsdatter nevű fiatal nővel történt találkozásához kötötte. A pietista lány erős hite, mély bűnbánata olyan nagy hatással volt rá, hogy a későbbiekben „lapp Mária”-ként és „másik Mária”-ként emlegette, „aki Jézus lábainál ül”³⁶ és aki hitvallásának „spirituális anyja”³⁷.



Jukkasjärvi falu templomának számi oltára, Bror Hjort (1894–1968) svéd szobrász, festőművész munkája. Az oltár jobb oldali képén látható a „lapp Mária” és az előtte térdelő Lars Levi Laestadius. A népviseletbe öltözött emberek és a természeti környezetbe helyezett Krisztus a számi keresztény világkép megjelenítői. A bal oldali kép barna ruhás alakja egy alkoholos hordót tör éppen darabokra. Laestadius térítő munkájának sikere erősen összefonódott az alkoholizmus visszaszorításával, ezáltal sok számi családi gazdaság megmentésével.

ségei a Biblia egyéni és csoportos tanulmányozásának fontosságát hirdették, rendszeresen tartottak felolvasásokat otthonaikban, vagy a szabad ég alatt.

³⁵ Sundén 1959: 231.

³⁶ Laestadius: *The Voice of One Who Cries in the Wilderness*, trans. Old Apostolic Lutheran Church of America (USA, 1988), 36.

³⁷ Laestadius: *Fragments*, 29.

Annak fényében, hogy a számi világkép milyen erőteljesen befolyásolta a formálódó ébredési mozgalmat, a jojkálás tiltása Laestadius részéről érthetetlennek tűnhet. Ennek valódi hátterére nem derül fény sem Laestadius életművében, sem a jojkálással kapcsolatos szakirodalomban, sem az evangélikus teológiai írásokban. Elképzelhetőnek tartom, hogy Laestadius osztotta az egyház hivatalos nézőpontját a jojkáról, de az is lehetséges, hogy részéről ez egyfajta kompromisszum volt az egyházi vezetés felé, hiszen „kihágásait” sokszor nem nézték jó szemmel (bár látva munkájának eredményességét, békén hagyták). Írásaiból annyi derül ki, hogy a jojkát zenei értelemben nem tartotta sokra³⁸. Egy másik lehetséges magyarázat a laestadianus csoportokban tapasztalható, gyakori extatikus megnyilvánulásokhoz kapcsolható. Tekintve, hogy nem sokkal korábban (vagy még titkon akkoriban is) a samanisztikus technikák élő gyakorlatot jelentettek a számik körében, a „révüléssel” állapot és a természetfeletti megnyilatkozása számukra természetes (megszokott) módon összekapcsolódott, így ismerős jelenségként épült be az alakuló új vallási (keresztény) gyakorlatba. Ráadásul a 19. században kibontakozó protestáns ébredési mozgalmak egy részétől eleve nem volt idegen megváltozott tudatállapot (ASC) vagy extázis alkalmazása. Keresztény keretek között (például az istentiszteletek alkalmával), az elmélyült hit egyéni és közösségi megnyilvánulásának tartották. Skandináviában a parasztproféták működése (pl. Paavo Ruotsalainen, 1777–1852) is alakította az emberek hitről alkotott elképzeléseit, és fogékonnyá tette őket a protestantizmustól korábban idegen jelenségek elfogadására. Magának Laestadiusnak is voltak látomásai, prédikációi során gyakran érzelmileg felfokozott állapotba került. Emilie Demant-Hatt így ír Laestadius istentiszteleteiről:

Bevezeti a nyilvános bűnvallás szokását: a bűnösnek meg kell bánnia bűnét, nyilvánosan, fennhangon kell bűnbeismerést tennie, és a közösségtől kell bűnbocsánatot kérnie. Ezt szinte transzban teszi, és a közösség, a plébánia hívói önkívületi állapotba szuggérálva magukat, kölcsönösen megbocsáthatják egymás, társaik vétkeit, jelül összeölelkeznek, szinte táncolva ringatóznak órák hosszat.³⁹

³⁸ Hirvonen 1999: 143–144.

³⁹ Demant-Hatt 1983: 280.



*Laestadius számi híveivel.
Részlet a Kautokeinoi felkelés című filmből (2008)⁴⁰*

Laestadius jojkától való elzárkózásának oka így akár az is lehetett – nyomtatékosítva, hogy saját feltételezésemről van szó –, *hogy a „szent” és az „ördögi” extázis között világos választóvonalat húzzon*. Jojkával ugyanis „köztudottan” a sámánok révültek, míg egy keresztény számára az extatikus állapot a bűnbánatnak, a hit mély átélésének egy lehetséges megnyilvánulása kell, hogy legyen.

Bár a büntetéstől való félelem is visszavetette a jojka használatát, a számik körében nagy tiszteletnek és népszerűségnek örvendő Laestadius prédikációi, és az általa életre hívott keresztény megújulási mozgalom sokkal erőteljesebben vonták maguk után az énekes hagyomány visszaszorulását. A számik egy része immár nem félelemből, hanem szilárd meggyőződésből nem jojkált. Elhitte, hogy a jojka valóban bűn, az „ördögidézés” eszköze.

A laestadianus mozgalom már a 19. század folyamán szerzett híveket nem számik, elsősorban a finnek körében is. A laestadianus vallás különösen fontossá vált a svédországi finn kisebbség önmeghatározásában, olyannyira, hogy mára önálló nyelvi (*meänkieli*) és kulturális identitásukat is deklarálták⁴¹. Az elsődleges identitásképző elem azonban továbbra is laestadianus

⁴⁰ A kép forrása: <http://rushprint.no/2008/08/her-er-arets-amandavinnere/>

⁴¹ M. Bodrogi 2009: 19–30.

kereszténységük (az evangélikus egyházon belül). A mozgalom Európa szerte elterjedt (többek közt Magyarországon is jelen van), sőt Amerikába is eljutott, és mára számos elkülönülő ága alakult ki. A laestadianus kereszténység identitásképző aspektusa a számik körében jelenleg is nagyon erős.

A jojka és a számi revitalizáció

A laestadianus mozgalom ereje bizonyos értelemben sokáig biztonságérzetet nyújthatott a számiknak a gyülekezet határain belül. A nyilvános szférákban azonban – a 19. század végétől kezdve – társadalmi presztízsveszteségtől, diszkriminációtól kellett tartaniuk a számi identitásukhoz ragaszkodó embereknek. Anyanyelvüket nyilvánosan nem használhatták, és minden, ami a számi léthez kötődött, így a jojkálás is, stigmatizálttá vált.⁴² Alsóbbrendűségüket Svédországban tudományosan is próbálták igazolni a rasszbiológiai vizsgálatok céljából felállított intézetekben, amelyek egészen az 1970-es évekig működtek.⁴³ Mindez olyan konkrét intézkedésekkel is párosult, mint a sterilizálás. A vegyes lakosságú területeken, főként, ahol a számik kisebbségben voltak az anyanyelv, a jojkálás vagy a számi viselet kizárólag az otthonok falai között, a kívülállók szeme elől gondosan elrejtve őrzött dolgokká váltak. Harald Eidheim a tengerparti településeken, norvég halászközösségek körében élő számikról írt tanulmányában⁴⁴ arról számol be, hogy az alacsony szellemi képesség, koszoság, haszontalanság, nevetségesség és hasonló sztereotípiák elleni küzdelem a külsőségekben teljesen száműzte a számi kulturális jegyeket. Bár nem szakadtak el teljesen a számi létforma minden elemétől, fokozatosan maguk is hozzászoktak ahhoz, hogy a norvégok vagy svédek részéről elítélt, lenézett dolgokat (mint pl. a számi nyelvhasználat vagy a jojkálás) csupán rejtve, zárt ajtók mögött, sokszor saját gyermekeik előtt is titkolva engedhetik meg maguknak. Számiul megszólalni norvégok vagy svédek jelenlétében provokációnak minősült, viseletben megjelenni pedig társadalmi öngyilkosságnak. Az erőteljes dichotomizálás következtében, hogy mentesüljenek a megbélyegzéstől, túlhangsúlyozták mindazt, amit a többségi kultúra részének tartottak.⁴⁵ Ám a magánéletben, a színpalak mögött, mindig is számiul beszéltek, és gyakran kifejezték közös identitásukat”.⁴⁶ Mindez a számi identitás mély válságához, illetve a kívülről demonst-

⁴² Eidheim 1971.

⁴³ Bjørklund 2000.

⁴⁴ Eidheim 1969.

⁴⁵ Eidheim 1971.

⁴⁶ Eriksen 2006: 360.

rált és belülről megélt identitások tudatos változtatásához vezetett. Azonban van az éremnek egy másik oldala, amellyel kapcsolatban Thomas Hylland Eriksen a *paradoxon*⁴⁷ fogalmat használja. Az asszimiláció eszközrendszere: a számi nyelvhasználat tiltása, a norvég, svéd vagy finn társadalmi szerkezetbe norvéggként, svédként vagy finnként való kötelező betagozódás egy olyan jártasságot adott a számiknak, amely később lehetővé tette, hogy hatékonyan képviseljék saját politikai céljaikat. Megtanulták a nacionalizmus és a túlélés kortárs eszköztárát.

Jelentős változás a 20. század utolsó harmadában következett be, amikor néhány számi értelmiségi elkezdte a jojkahagyomány újjáélesztését, és az etnikai és kulturális revitalizáció törekvéseihez kapcsolva egyre többeket állított maga mellé. A széles tömegeket elérő kommunikációhoz meg kellett találni azokat a központi szimbólumokat, amelyek eredményesen használhatók a számi nemzetépítés folyamatában. Mivel a számik négy ország területén élnek, és a nyelvi, kulturális tagoltság is igen erős, ezeknek a szimbólumoknak a kialakítása természetes módon bizonyos régiók nyelvi és kulturális jellemzőinek kiragadását eredményezte. Így kerülhetett egy sok területen már eltűnőben lévő műfaj, a jojka az érdeklődés középpontjába.

Mivel a délebbi területeken erőteljesebb volt az asszimiláció, a svédországi, finnországi és a Kola-félszigeti számik jogai pedig nagyon korlátozottak voltak (a kisebbségi jogok intézménye még nem vált jelentős nemzetközi jogi diskurzussá), a politikai érdekérvényesítést legjobban elsajátító, és a gazdaságilag is kedvezőbb helyzetű norvégiai északi számik váltak a „számi társadalom” középpontjává, szervezőivé. (Egyébként is a norvégiai Finnmark Vidda járás területén éltek legnagyobb számban számik, és alkottak többséget a terület nagy részén.) Így a revitalizáció és a nemzetépítés szimbólumai is ebből a központi régióból indultak útjukra, amelyek között talán a legfontosabbnak a jojka bizonyult, bár ehhez idő kellett.⁴⁸ A jojka emblematikussá tétele és nyilvános alkalmazásának koncepciója eleinte sok akadályba ütközött, elsősorban éppen a számik részéről. Mindenesetre komoly előrelépési lehetőség volt a 70-es évek elejére a jogi környezet megváltozása Skandináviában: a demokratizálódás, a szekularizáció és a kisebbségek elismerése elérte azt a fokot, hogy immár jogi eszközökkel nem volt szabad fellépni a szá-

⁴⁷ Eriksen 2006: 360.

⁴⁸ Pl. a finnországi Nunnenen környékén, a norvégiai Kautokeino és Karasjok térségében a jojka még valóban élő folklórkincs volt, így gyűjthetett jojkát Szomjas-Schiffert György is Észak-Finnországban, 1966-ban, a revitalizációs mozgalom előestéjén (Szomjas-Schiffert 1996).

mik ellen.⁴⁹ Az eltűnőben lévő, egyesek által lenézett, mások által félelmetesnek tartott énekhagyomány tudatos újjáélesztése Nils-Aslak Valkeapää (1943–2001) nevéhez fűződik. Jojkálni tudó fiatalokat gyűjtött maga mellé, lemezfelvételeket készített és színpadra vitte a jojkát. Eleinte közvetlen környezete is megdöbbent. A Valkeapääről készült portréfilm⁵⁰ a mára közismertté vált jojkaénekes kortársak úgy nyilatkoztak, hogy amikor *Aillohaš*⁵¹ megkereste őket azzal, hogy szervezzenek jojkakonzerteket, készítsenek lemezfelvételeket, mind kétségbeestek. Úgy gondolták, hogy az nem lenne illendő, senki nem énekel jojkát nyilvánosan, és meg fogják őket vetni az emberek. A kezdeményezés a kezdeti széleskörű megbotránkozáson túllendülve nagyon sikeresnek bizonyult, ráadásul meglepően rövid idő alatt, pl. az 1982-es Eurovíziós Dalfesztiválon norvég színekben Sverre Kjelsberg és Mattis Hætta egy jojkabetétet is tartalmazó, a számik ellen elkövetett jogtalanságokról szóló dallal indult. (Maga Valkeapää is jojkált a norvégiai Lillehammerben rendezett téli olimpia megnyitóján 1994-ben.) A siker azonban nemcsak a helyi politikai változásoknak, hanem a közben nemzetközi szinten kibontakozó óslakos mozgalmaknak is köszönhető. Ezekben az új, antikolonialista diskurzusokban régi, majdnem elfeledett és lenézett kulturális jegyek, jelenségek újra megbecsült, emblematikus formát ölthettek.

A jojka tehát az 1970-es években visszakertült a köztudatba, majd a több évtizedes mozgalom hatására ismét része lett a hétköznapi életnek és az ünnepeknek. Sőt, fokozatosan nem számi körökben is csodálatra és elismerésre méltó jelenséggé vált a valaha lenézett, vallási vagy esztétikai értelemben irritálónak tekintett énekstílus. Jól példázza ezt a 2014-es „Talang Sverige” (svédországi énekes tehetségkutató) verseny, amelynek a válogatóján egy népviseletbe öltözött számi fiú is megjelent. Jon Henrik Fjällgren dél-amerikai „indián” származású, csecsemőként fogadta örökbe egy svédországi számi család. A színpadi fellépést megelőző bemutatkozó kisfilmből kiderült, hogy gyerekkorában még sokan lenézték és csúfolták a bőrszíne miatt, és azért is, hogy egy hagyományörző számi réntartó család tagja. Ő ennek ellenére büszkén mutatta meg a számi kultúra értékeit a svéd nagyközönségnek, e tehetségkutatóra is jojkával készült. Jon Henrik előadása alatt mintha varázslat

⁴⁹ Ennek ellenére norvégiai tereptapasztalatom az, hogy a többségi társadalom egy tekintélyes része felől a hétköznapi életben még jelenleg is erőteljes kirekesztés érzékelhető.

⁵⁰ A portréfilm címe: *Váimmustan lea bieggá* [Szívemben szélfuvallat]. A youtube-on elérhető: <https://www.youtube.com/watch?v=ax8eWwrneVE>

⁵¹ Valkeapää számi neve.

töltötte volna be a termet, mindenki szoborra merevedett, a közönségen és a zsűrin is a meghatódottság lett úrrá. Az ének után a könnybe lábadt szemű közönség és a zsűri is állva tapsolt, és alig tudtak megszólalni a megrendültségtől.⁵² Néhány héttel és fordulóval később Jon Henrik az országos verseny nyerteseként távozott. 2015-ben már az uralkodócsalád előtt jojkált svéd zászlók alatt, a svéd katonazenekar kíséretében a Nationaldagen [a nemzet napja] ünnepi eseményén.⁵³ A svéd nemzeti napnak immár hagyományává vált, hogy számi énekes lép fel a díszelőadás részeként, és Jon Henriken kívül több számi énekes lett népszerűvé a nemzetközi közönség körében is. Ezek az események is hozzájárultak ahhoz, hogy a veszélyeztetett kisebbség pozíciója megerősödjön a skandináv államokban.

A jojkával kapcsolatos kétségek, véleménykülönbségek azonban korántsem tűntek el. Mindez egy nagyon is összetett problémából fakad: egyrészt maga a jojka is sokat változott az elmúlt néhány évtized alatt, másrészt – bár a műfaj megszabadult a silány és alacsony színvonalú jelzők bélyegétől – a jojkát a samanizmushoz kapcsolódó sztereotip elképzelés fennmaradt, sőt, átalakulva ugyan, de meg is erősödött.⁵⁴

A jojka a „pogány” és keresztény diskurzusokban

A jojka műfajához való viszony ma is megosztja az embereket, számikat és a körülöttük/közöttük élő finneket, norvégokat, svédeket egyaránt. Jóllehet a jojka használati köre valaha a számik életének teljes spektrumára kiterjedt, napjainkban – akárcsak a történeti forrásokban, a hittérítés, illetve a laestadianizmus kibontakozásának időszakában – a samanizmussal való összefonódása kap leginkább hangsúlyt. A hajdanán a megvetést megalapozó „pogány” bélyeg – talán éppen a stigmatizáció társadalmi emléke miatt is – merőben új jelentést kapott, és a nemzeti identitáskonstrukció egyik új szimbólumává vált, paradox módon megerősítve magát a korábbi sztereotípiát. Ez a jojka-értelmezés fogalmazódik meg a „celeb” jojkaénekesek előadásaiban, a filmekben, vagy az irodalmi alkotásokban. Mindez az őslakos státusszal rendelkező, vagy ennek elérésére törekvő népeket összekötő közös, a „hódító

⁵² A verseny közvetítése a youtube-on megtekinthető: <https://www.youtube.com/watch?v=woEcdqqbEVg>

⁵³ Az utóbbi években több számi előadó volt díszvendége az eseménynek: 2013-ban Sophia Jannok, 2014-ben Ingá Máret Gaup, Juuso Loreen társaságában.

⁵⁴ Ki kell emelnem, hogy a szakirodalom egyöntetű álláspontja szerint a samanizmus a 19. század közepére-végére eltűnt a számi kultúrából, így csak annak emléke, pontosabban a róla konstruált kép az, amit felhasználtak a különböző egyházi, társadalmi diskurzusokban.

többségi társadalom” gondolkodásmódjával erősen dichotomizáló – annak ellentétét képező – diskurzus térnyerésével is összefügg. Az őslakos fogalom ugyanis még mindig erőteljesen kötődik a premodern, a természettel összhangban élő, „pogány” ember ideálképéhez. Ebben a gondolkodásmódban gyakran a kereszténység is imperialista hódító hatalomként jelenik meg. Az őslakos státusszal „elvárás-szerűen” összekapcsolódó „természeti világkép” pedig nemcsak a történeti diskurzusokból merít, hanem újabb megerősítést kap a kortárs, a modernizáció vívmányait, a környezetszennyezést elítélő globális kommunikációban és az újpogány tudás-regiszterekben⁵⁵. Mindez ellenérzéseket vált ki a laestadianus számik többségéből, akik e hangadó szimbolikus nyelvezettel (azaz a kereszténységgel nem összhangba hozható „samanisztikus” jelképek központba helyezésével) nem értenek egyet, és kételkednek hosszútávú sikerességében. Jól illusztrálja ezt a *Ságot* számi folyóiratban meglehetősen provokatív címmel megjelent riport: „*The Sami Flag is Ugly and Full of Occult Symbols*” [A számi zászló csúnya, és tele van okkult szimbólumokkal].⁵⁶ A nyilatkozó számi lelkész elítéli a számi zászlón megjelenő Napot, Holdat és a sámándobot egyszerre jelképező kört, szívebben látná a keresztet a zászlón, hiszen a számik már rég nem pogányok, továbbá tudatosítani kellene szerinte, hogy a samanisztikus jelképek és a számiség mitikus/ezoterikus ködbe burkolódzó interpretációi nem mindenki számára szimpatikusak. Vannak, akik hiányolják a keresztény jelképeket a számi identitásépítés folyamatából. Azonban e véleményük – tereptapasztalom alapján – korántsem tükrözi a többség álláspontját a kereszténység számi történelemben betöltött nagyon ellentmondásos szerepe miatt.

A laestadianus és más, erősen keresztény kötődésű csoportok elsősorban a keresztény-ellenes (vagy annak érzett) diskurzusok ellen láznak, korántsem utasítják el „általánosságban” a számi kulturális jegyeket. A számi viselet például ünnepi öltözetként folyamatosan jelen volt és van a vallási alkalmon. A laestadianus számi templomok képei, oltárai (sokszor még a kereszt is) a számi (szín)világot tükrözik. A kautokeinói (Észak-Norvégia) templom belseje, a jukkasjärvi (Észak-Svédország) templom oltárképe (és hosszan lehetne sorolni a példákat) a viselet és a számi zászló négy színében: kékben, pirosban, sárgában és zöldben pompáznak.

⁵⁵ Hilder 2015: 109–148.

⁵⁶ A újságcikk eredeti forrása: <http://www.sagat.no/hovednyheter/2013/02/16/29982/>. A riportot több norvég lap is közölte, pl. <http://www.vl.no/troogkirke/pastor-h%C3%B8ster-storm-etter-kritikk-av-sameflagget-1.59464> és <http://thornews.com/2013/02/16/pastor-the-sami-flag-is-ugly-and-full-of-occult-symbols/>



Konfirmáló számi gyerekek.⁵⁷

A diskurzusok közeledése (?)

Úgy tűnik, a kemény ellenállás dacára a jojka növekvő népszerűsége mégis képes áttörni a merev vallási kereteket. A keresztény számi fiatalok közül többek részesei szeretnének lenni a számi zenei életnek, természetesen a jojka pogány értelmezésének az elutasításával. Néhányan nemcsak, hogy megpróbálják felszabadítani a jojkát a rátapadt pogány jelentések terhe alól, hanem kifejezetten új, keresztény jelentésekkel ruházzák fel. Ennek a kezdeményezésnek a pozitív fogadtatását és megvalósíthatóságát egyelőre kisebb, egy-egy településre vagy egyházkerületre kiterjedő (főleg svédországi) példák mutatják. Néhány helyen a jojka mára a liturgia részévé vált a konzervatívabb keresztények erős ellenállásának dacára. Johan Märek, jokkmokki lelkész kidolgozta és alkalmazza a jojkát magában foglaló liturgiát, és a svédországi Számi Egyházi Tanács vezetője, Tore Johnsen indítványozta a norvégiai számi egyházi vezetés felé, hogy az egyház ott rehabilitálja és alkalmazza a jojkálást⁵⁸. E kezdeményezés elfogadása egyelőre várat magára, azonban az évente megrendezett norvégiai „Templomi Napok” programjából (jojka-koncert, sportesemények, múzeumi kiállítások, dobokkal előadott performanszok stb.) is látszik, hogy fokozatosan egyre szélesebbre tárulnak a kapuk. Ennek alapján joggal merülhet fel a kérdés azzal kapcsolatban, hogy a ke-

⁵⁷ A kép forrása: <http://www.dagbladet.no/2011/06/27/nyheter/utdanning/samer/innenriks/diskriminering/17081448/>

⁵⁸ Hilder 2015: 117.

reszténység előtti számi világkép elutasítását megfogalmazó vélemények nem kerülnek-e rövid időn belül kisebbségbe?



A 2013-as számi Girkobeavvit [Egyházi napok] fesztivál plakátja.

A programok között sátoros istentisztelet, jojkakonzert, neosámán-performansz, néprajzi tárlat, kiállítások és sportesemények is szerepeltek.⁵⁹

A norvégiai számik egyik központjában, Kautokeinóban egyelőre nem szeretnék jojkálni a templomban, azonban a legnagyobb jojkaversenyt (*Sámi Grand Prix*) még ha nem is a templomban, de egyházi ünnep alkalmával, húsvétkor tartják, és több (ezen a versenyen „felfedezett”) énekesnek jelennek meg párhuzamosan jojka- és zoltárlemezei is. Frode Fjellheim pedig a Disney 2013-as gyártású *Frozen* [Magyarországon: Jégvarázs] című rajzfilmjéhez egyházi kantátákat déli számi jojkákkal ötvöző zenét írt (*Cantus*

⁵⁹ A kép forrása: <http://www.samiskekirkedager.no/en/the-sami-church-day-program-is-finished/>

*Eatnemen Vuelie*⁶⁰). Külön említést érdemel, hogy még a jojkahagyománytól elzárkózó laestadianus gyülekezetek zsoltárai is nagyon emlékeztetnek hangzásvilágukban a jojkákra, bár, ha valaki ezt szóvá teszi, erősen tiltakoznak.⁶¹



*Frode Fjellheim (zeneszerző) a Frozen plakátja mellett*⁶²

A jojka-diskurzushoz kapcsolódóan olyan egyéb központi pogány szimbólumok kerülnek új kontextusba, mint például a Nap és a régi (elsősorban női) istenségek. A számik teremtéséről szóló eredetmagyarázó mondákban újra és újra megjelenő szüzsé szerint a számik a Nap fiai, akik a Nap járásának megfeleltethető, ciklikus vándorlás szerint élik az életüket⁶³. Az Isak Saba által írt *Sámi sogá lávlla*, azaz „számi nemzeti dal (himnusz)” szövege, részben ebből a hagyományból merít, amikor a számikat „Nap-fiaknak fényes sarja”-ként írja le.⁶⁴

⁶⁰ A filmzene elérhető a <https://www.youtube.com/watch?v=LTNQAL4nV5A> linken.

⁶¹ Az észak-norvégiai Tana egyik lelkészének közlése (2015. július 28.). Úgy fogalmaz: „az egyházi énekeket nem a kotta szerint, hanem a jojkára jellemző hajlításokkal éneklik”, aztán feleségével be is mutatta, hogyan hangzanak az ismert evangélikus énekek a számik előadásában.

⁶² A kép forrása: <http://www.rorosnytt.no/fantastisk-suksess-frode-fjellheim/>

⁶³ Gaski 2003.

⁶⁴ Például az Anders Fjellner által gyűjtött és kiegészített epikus jojkaszövegekből. Fjellner munkáját az akkoriban már javában folyó finn folklórgyűjtések és -kiadványok is inspirálták, így született meg a korabeli folklórszöveg-kiadás gyakorlatát tükröző, a lejegyző kreativitásával megformált *Páiven párneh* [A Nap fiai] és a *Pišša Paššan párdne* [Pišša és Pašša fia] című „számi eposztörredék”. A magyar szövegidézet Bede Anna fordításából való (ld. Keresztes 1983).



Jukkasjärvi számi templomának orgonáját sámándobot formázó alapra helyezett Napszimbólum díszíti. A laestadianus Lars Levi Sunna munkája.⁶⁵

A kereszténység előtti kulturális elemek kereszténnyé tételére, rehabilitációjára számos további példával rendelkezünk. Vannak olyan evangélikus templomok, amelyekben a sámándobokról ismert motívumok (leggyakrabban a nap és az *áhkkák*) „köszönnek vissza” képek és szobrok formájában: a templomkaputól az orgonán át egészen az oltárig. Sokszor már a templom épülete is a kereszténység előtti időket, de legalábbis a hagyományosnak tekintett számi kultúrát idézi, mint pl. a régi hitvilág egy alakjához, a *Stállu*-hoz kötődő kultikus helyen⁶⁶ épült földkunyhó-templom a svédországi Padjelanta Nemzeti Parkban, vagy a norvégiai Mo i Ranában található, 800 ember befogadására alkalmas, óriási sáto-templom.

⁶⁵ A kép forrása: <http://ojs.tsv.fi/index.php/temenos/article/viewFile/7508/6496> (utolsó letöltés: 2016.01.22.)

⁶⁶ *Stállu* a számi hitvilág hiedelemalakja. *Stállu* egy nagy erejű, emberszabású csúf lény, aki egyszerre gonosz és ostoba. A folklórszövegekben gyakran előforduló szüzsé szerint leányt próbál rabolni magának, a számik azonban legtöbbször túljárnak az eszén. Johan Turi kommentálja is a könyvében közölt közismert stállu-történeteket: „Most már csaknem minden stálló elment, de van még néhány lapp, aki rokonságban van velük” (Turi 1983, 219).



A norvégiai sáto templom Mo i Ranában, a *Girkobeavvit* [Egyházi napok] fesztivál egyik helyszíne. Az istentiszteletei idején is ég a tűz a sáto közepén, körülötte rénszarvasprémek és -agancsok. A gyerekek a számi viselet és a számi zászló színeibe öltöztetett (kék, piros, zöld és sárga színű fonalakkal körbetekert) kereszttel vonulnak.⁶⁷



A kereszténység előtti kultikus helyen („*Stállu-dombon*”) álló, hagyományos számi földkunyhóból kialakított templom⁶⁸
(Svédország, Padjelanta Nemzeti Park)

⁶⁷ A képek forrása: http://www.laponipictures.com/Lapland/Farms+Cabins+Buildings/Staloluokta+Sami+Church+teepee/@wic-20090709_01083,
<http://brittarnhildshouseinthewoods.typepad.com/.a/6a00d8341bf74c53ef019104b501c0970c-pi>

⁶⁸ A képek forrása: <http://www.huwans-clubaventure.fr/voyage/voyage-trek-et-randonnee/suede/esuedpad>; <http://www.laponipictures.com/Lapland/Farms+Cabins+Buildings/Sami+Church+teepee+at+Staloluokta/@toj-bg2787>

A jojka évszázadokon keresztül összeforrott a számi identitással, és mindennek a felelevenítése, érthető módon, részét képezi a számik nemzetépítésének. A jojkát a keresztény világképen belül rehabilitálni vágyók között sokan vannak, akik a 20. századi események miatt csak felnőttként szembesültek azzal, hogy maguk is számik, vagy a felmenőik között számik is vannak.⁶⁹ Ők különösen igénylik azokat a fórumokat, ahol a számi életformában, kultúrában részesülhetnek, „kapaszkodnak” minden emblematikusnak tűnő számi szimbólumba.⁷⁰ Akármilyen távol is élnek, a vakációkat a számi régiókban töltik, népviseletet öltenek, és a jojkahagyományban való elmerülés, az elmulasztott dolgok pótlása, megélése nagyon fontos számukra.⁷¹ Többek között a számi identitás felfedezése, és annak kommunikálására való igény hívta életre azt az elgondolást is, hogy a templomi alkalmak is „számi módon” teljenek, így például a jojkálás beépítésével.⁷²

A számik körében nem jutott még nyugvópontra az ezzel kapcsolatos vita. Mindenesetre a jojkával kapcsolatos diskurzusban egyre erősebben hallatszik azoknak a hangja, akik – ha nem is vinnék be a jojkálást a templomba – keresztényként elfogadhatónak, sőt fontosnak tartják a hagyomány ápolását. A médiát is uraló, központi és legerőteljesebben sugárzott sztereotip interpretáció azonban (amely a jojkálás számos aspektusa közül a samanisztikus világképhez kapcsolódókat emeli ki leginkább), sokak számára továbbra is komoly akadályt képez a jojka árnyaltabb értelmezéséhez.

A ma legismertebb és legnépszerűbb jojkaénekesek között sokan vannak, akik laestadianus családban nőttek fel (pl. Marie Boine Persen és Wimme Saari). Mivel otthon és a vallási közösségben mind a jojka, mind a „világi” modern zene tiltott volt, többnyire kamaszként vagy felnőtt korukban ismerkedtek meg mélyebben az „egyházon kívüli” zenei világgal.⁷³ Bár pályaválasztásuk vallási közösségük rosszállásával járt, ezek az énekesek nem sza-

⁶⁹ A téma egyik (magyarul is olvasható) szépirodalmi feldolgozása Helene Uri *Szavak a múltból* című regénye (L'Harmattan, Budapest, 2015).

⁷⁰ Grundsten 2010.

⁷¹ Egyik norvégiai terepmunkám alkalmával (2014. júliusában) a norvégiai számi kultúra egyik központjában, Kautokeinóban találkoztam egy idős számi nővel, aki Oslóban élte le az életet, és csak felnőttként tudta meg, hogy ő számi. Már elmúlt hetven éves, de minden nyáron autóba ül, és több ezer kilométert autózik, fel a messzi északra, hogy számik között lehessen. Az egyik legfontosabb élménye, hogy a jojkákat ott nemcsak lemezzről, hanem élőben hallhatja.

⁷² <https://www.youtube.com/watch?v=V55V1RfQi6w>. Jó példája ennek a Templom napok fesztivál megnyitója.

⁷³ Lehtola 2010: 160–110.

kíttottak teljesen a családi és vallási hagyományaikkal. Lemezeiken a jojkák mellett általában zsoltárok is szerepelnek, amivel az ellenétek feloldására tett komoly törekvéseiknek adnak hangot. Megdöbbentő módon a jojkálást még ők is samanisztikus keretek közé helyezik: jól tükrözi ezt koncertjeik és videoklipjeik képi világa. Mindez arra emlékeztet, amikor annak idején keresztény jelképeket festettek a sámándobok rajzai közé: a dob felső világot jelképező régiójában egymás mellett sorakoztak a számik által tisztelt istenségek a templomokkal és keresztetekkel, ami nyilvánvalóan nem volt elégséges ahhoz, hogy az egyház elfogadja a samanizálást.



Sofia Jannok jojakoncertjeinek gyakori kelléke a dob⁷⁴

Pogány kereszténység (?)

Már maga a kérdés, hogy hogyan lehet keresztény keretbe helyezni a jojkát, egyelőre sokakat megbotránkoztat. Nagyon hasonlít ez a helyzet ahhoz, amikor az 1970-es évek elején Nils-Aslak Valkeapää a jojkálást színpadra vitte. A fentebb már bemutatott történeti okok miatt ekkoriban már maguk a számik sem tartották illendőnek azt, hogy kívülálló (főleg nem számik) előtt jojkáljanak. Vagyis egy rejtett, intim szférába száműzött, „szégyellni való” dolog lett hirtelen rivalda fénybe helyezve, ráadásul hangszerkísérettel és egyéb, korábban teljesen műfajidegen eszköztárral. A legtöbb

⁷⁴ A kép forrása: http://eszakorszag.blog.hu/2012/02/03/sofia_jannok_es_a_szami_joika

számi kételkedett abban, hogy a kezdeményezésnek számukra pozitív hozadékaik lesznek. De Valkeapää a sokszoros ellenállással dacolva hitt a vállalkozás sikerében, és az idő őt igazolta abból a szempontból, hogy néhány évtized alatt a jojka a számi társadalom központi, emblematisz szimbólumává vált. Arra hivatkozott, hogy valaha a jojka képezte a számi kultúra ontológiai alapját, és ennek a műfajnak még a 20. században is óriási mozgósító, identitás-megerősítő ereje lehet.⁷⁵ A számik politikai és kulturális megerősödése az általa elindított, a zene nyelvén szóló mozgalomnak is nagyban köszönhető. A számik kulturális értékeit Valkeapää úgy akarta megismertetni a körülöttük élő más nemzetiségekkel, hogy számukra érthetőbbé, befogadhatóvá alakította. A korábban marginálissá vált, lenézett zenei hagyományból egy új, a számiságot reprezentáló, modern kulturális konstrukciót, a számik egyik fő művészeti irányzatát alapította meg. Ez nemcsak „kifelé” irányuló kommunikáció volt, hanem jelzés a számi közönség felé is: egyrészt bizonyította, hogy egyesek által féltve őrzött, mások által feledni kívánt kulturális értékeik elnyerhetik mások elismerését, másrészt, hogy a hagyományok fennmaradásához hozzátartozik a változás, és ezt el kell fogadni.

A régi-új jojkahagyomány keresztény világképbe történő befogadása valószínűleg még sokáig komoly akadályokba fog ütközni. A kisebbségi lét, az asszimilációtól való félelem, a globalizálódó kultúra miatti fenyegetettség-érzet ugyanazokat az ellenreakciókat hívja életre újra és újra: az „ösiség” diskurzusát, ami kényszerűen forr össze az autentikus számi létforma megfogalmazásával. Azok a jellemzők erősödnek, amelyek a „gyarmatosítás” előtti elképzelt időket idézik, és egyfajta kitalált hagyomány részévé válnak⁷⁶. Ebben a posztkolonialista diskurzusban minden, ami a hódítókkal érkezett – így a kereszténység is – szükségszerűen rossz, és minden, ami etnikus, ősi, az jó (ugyanúgy sztereotip módon). Ez a homogenizáló gondolkodásmód azonban feszültségeket szül a számik között, amely a számi irodalomban is többször megfogalmazódik: „Nem úgy élek / nincs oly házam / nem vadászom. / Számi vagyok-e? // Mégis / számi a vágyam / számi a gondolatom / számi a lelkem / nyelvem számi”.⁷⁷ Sokan úgy vélik, hogy ez a retrospektív szemlélet hosszú távon ártalmas, hiszen nemcsak a kulturális egyediséget kommunikálja, hanem fenntartja azt az éles cezúrát, amely a számikat a modern társadalom határvonalán kívülre helyezi. A két szélsőséges front között állók pedig megpróbálják kialakítani azokat az elveket, amelyekben az őslakos örök-

⁷⁵ Hirvonen 1999: 143–144.

⁷⁶ Kristóf 2007: 153–172.

⁷⁷ Ravna Eira Domokos Johanna fordításában (Domokos 2003: 23).

séget és a kereszténységet is magában foglaló életszemlélet megférnek egymással.

Természetesen a konszolidáció igénye nemcsak a jojkával kapcsolatban merül fel: a rénszarvasgazdálkodástól az öltözködésig sok párhuzamos, részben vallási vonatkozású dilemmát lehetne felsorakoztatni.⁷⁸ Új irányzatok kialakulásakor vannak, akik a kortárs világhoz való alkalmazkodást tartják fontosabbnak, de sokan vannak a kétkedők táborában is, akik a nagy múlttal rendelkező, mélyen gyökerező „ösi” gyakorlatoktól és szemléletmódtól nehezen tudnak, vagy félnek elszakadni. Érdekes, hogy mindkét gondolkodási szélsőség erősen gyökerezik a régi, 19. századi diskurzusokban. Ha alaposan megvizsgáljuk az ideológiai alapokat, kiderül, hogy az összebékíthetetlennek tűnő szemléletmódokban több a párhuzam, mint az ellentét. Ma világszerte megfigyelhető, hogy kételyek fogalmazódnak meg az ún. „modern” vagy az „euro-atlanti” gondolkodásformával és életstílussal kapcsolatban, ami a retrospektív szemléletet erősíti. A szekularizáció, a környezetszennyezés következményei, a közösségek válsága, a túlzott individualizmus „rémképe” miatt sokan érzik úgy, hogy a „nyugati életstílus” megbukott, és a válságból való kiutat az őslakos népek tudásához, gyakorlatához való visszatérés jelenti. Ez viszonylag új jelenség, ha arra gondolunk, hogy Valkeapää a 70-es években még „európaivá” kívánta tenni a jojkát⁷⁹. Másrészt viszont meglepően hasonlít a helyzet a laestadianus mozgalom 19. századi megszületésének és kibontakozásának körülményihez. Akkor is kétfajta (egy modernebb és egy „archaikusabb”) kultúra és világkép ütközött össze: a telepeseké és a nomád őslakosoké. Laestadius pedig az utóbbit tartotta értékesebbnek, mindamellett, hogy modernizációs törekvések is vezérelték. A kereszténység előtti számi hitvilág elemeinek egy részét, bár látens módon, éppen Laestadius teológiája vitte tovább. Ez jó hivatkozási alap azok számára, akik a kereszténység előtti hitvilág elemeinek felhasználásával próbálják ma újrafogalmazni azt, hogy mit is jelent számiként kereszténynek lenni. Jó példája ennek a Laestadius

⁷⁸ Egyes rénszarvastartó gazdák szerint például az éghajlatváltozás miatt a nyári legelők használatának periódusát jó két hónappal korábbra kell hozni, összhangban a norvég tudósok véleményével. Sok számi azonban saját réncsordájának vesztesége árán is tiltakozik az évszázadok alatt kialakult menetrend megváltoztatása ellen, és a norvég kutatók „külső” véleményét illetéktelen beavatkozásnak tekinti. Ráadásul máig számon tartják azokat a „szent” helyeket, amelyeket nem vehetnek igénybe a rének legeltetésénél, mert azzal a föld szellemeinek a haragját vonnák magukra.

⁷⁹ Pályája során Valkeapää is egyre élesebb kritikát fogalmazott meg az északi államok természetromboló, kizsákmányoló gazdaságpolitikájával, és a számi kisebbségek jogainak gyakori csorbulásával kapcsolatban.

keresztnevét viselő laestadianus presbiter, Lars Levi Sunna, aki felnőttként ismerkedett meg a számik kereszténység előtti világképével. Huszonöt évesen hallott néhány idős férfitől (akikkel egy fafaragó műhelyben dolgozott) régi számi történeteket. A hallottak felkeltették a kíváncsiságát, olyannyira, hogy a témával foglalkozó szakirodalmat is felkutatta. Az új ismeret olyan nagy hatással volt rá, hogy a használati tárgyak helyett, amiket korábban készített, az ősi számi hitvilág alakjait kezdte megformálni. Fel sem merült benne, hogy ezáltal megtagadja keresztény hitét, ráadásul a helyi egyházi vezetés is pozitívan fogadta a művész alkotásait. Olyannyira, hogy Jukkasjärvi templomának oltárára faragott sámándob motívumok kerültek, a luleåi egyházmegyétől pedig egy templomi vándorkiállítás megrendelését kapta. A kiállítás anyaga azt mutatja be, hogyan találkozik a természetvallás a kereszténységgel.⁸⁰



Áhkák (számi női istenségek) az úrasztala mellett. Uksáhká (balra) ajtóőrő és a családi béke istennője, Sáráhká (jobbra) pedig a születés istennője a kereszténység előtti számi hitvilágban. A sátorban elhelyezett jelenetben a keresztény szimbólumok a bejárattal szembeni szent helyen sorakoznak.

Lars Levi Sunna munkája.⁸¹

Úgy tűnik, a számi társadalomban ma a kulturális (és ezáltal etnikus) egyediség és hitelesség fenntartása a legfontosabb. A keretet ehhez az egyik esetben a kereszténység, a másokban a samanisztikus világkép szolgáltatja, és a kettő összebarkácsolására (vagy legalábbis kibékítésére) történő kísérletek

⁸⁰ Forrás: <http://www.tidningenspira.se/2014/korset-moeter-urmodern.aspx>

⁸¹ <http://www.terre-des-sames.com/les-cent-ans-de-leglise-de-kiruna-2/>

is egyre erőteljesebben vannak jelen a kortárs diskurzusokban. A külső szemlélők (norvégok, svédek, finnek) a számik érdekérvényesítő törekvéseit látják mindben, és egy, a sajátjuktól nagyon eltérő világot, amit hol az egzotikumra éhes kíváncsisággal és rajongással, hol pedig kimért, sőt rosszalló távolságtartással szemlélnek.

Összegzőképpen

A fennmaradás érdekében a modern európaiság felé közeledés vágya, amely a kezdetekben Nils-Aslak Valkeapää működését is jellemezte, az ezredfordulóra háttérbe szorult a központi diskurzusokban. Helyét jelentős részben átvette az őslakos népek összefogásának ideálképe. Ugyanakkor nem mondható, hogy az utóbbi egyetlen túlélési stratégiaként maradt versenyben a számik körében. A keresztény csoportok (bár hangjuk napjainkig kevésbé volt hallható) inkább kortárs és keresztény alapokra építenék a számi jövőképet. A 21. században kibontakozó jelenségek pedig azt sugallják, hogy sokan vannak, akik nem választani szeretnének a diskurzusok között, hanem inkább összekapcsolni azokat, hiszen ezekben a gondolkodásmódokban közös a kulturális folytonosság iránti igény. A laestadianizmus, akárcsak a jojkahagyomány (annak pogány kontextusával együtt), a köztudatban mind a számik kulturális specifikumai maradtak. Talán éppen ezért nehezen megvalósítható az ideológiák következetes elkülönítése (az erre tett erőfeszítések ellenére), amint ezt jónéhány példával illusztráltam. Az asszimilációtól való félelem napjainkban is erőteljesen jelen van a számik gondolkodásában, és a kulturális és etnikai (kül)önállóságuk megőrzésének igénye talán egyre több helyen fogja összefűzni a látszólag különálló szálakat.

„Azt szoktam mondani, hogy egyik kezemben a számi természetvallást, a másikban a keresztet tartom. Ez tesz engem egész emberré, és hiszem, hogy az Isten azt akarja, hogy így legyen.”⁸²

(Lars Levi Sunna, 2014. február 6-án)

⁸² Az idézet a 2014. február 6-án, a Számi Nemzeti Napon megjelent Sunnával készült riportból való. Forrás: <http://www.tidningenspira.se/2014/korset-moeter-urmodern.aspx>



*Balra: Lars Levi Sunna alkotása
(sámándobot átfúró kereszt, a tetején átívelő számi lasszóval).⁸³
Jobbra: számi istenség-ábrázolások sámándobokról.⁸⁴*

⁸³ A kép forrása: <http://www.tidningenspira.se/2014/korset-moeter-urmodern.aspx>

⁸⁴ A kép forrása: <https://hu.pinterest.com/pin/234539093064495441/>

Irodalom

- Acerbi, Giuseppe 1802: Travels through Sweden, Finland, and Lapland to the North Cape in Years 1798 and 1799, Vol. II. Mawman, London.
- Balibar, Etienne 1991: Class racism. In: Balibar, Etienne – Wallerstein, Immanuel: Race, Nation, Class: Ambiguous Identities. Verso, London. 204–216.
- Banks, Marcus 1996: Ethnicity: Anthropological Constructions. Routledge, London.
- Barth, Fredrik 1956: Ecological relations of ethnic groups in Swat, North Pakistan. *American Anthropologist* 58/6: 1079–1089.
- Barth, Fredrik (ed.) 1969: Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference. Universitetsforlaget (Scandinavian University Press), Oslo.
- Bentley, G. Carter 1987: Ethnicity and practice. *Comparative Studies in Society and History* 29/1: 24–55.
- Bjørklunk, Ivar 2000: Sápmi – nášuvdna rieggáda. Tromssa Musea, Tromssa Universiteahta, Tromsø.
- M. Bodrogi Enikő 2009: A nyelvi önállósulás Skandináviában mint revitalizációs stratégia. In: Diószegi László (szerk.), A moldvai csángók és a változó világ. Teleki László Alapítvány – Nyugat-Magyarországi Egyetem Savaria Egyetemi Központ, Budapest – Szombathely. 19–30.
- Chatterjee, Partha 1993: The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories. Princeton University Press, Princeton.
- Demant-Hatt, Emilie 1983: Jegyzetek. In: Johan Turi, A lappok élete. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Domokos Johanna 2003: A számi írók története. *Finnugor Világ* 8: 15–21.
- Eidheim, Harald 1969: When Ethnic Identity is a Social Stigma. In: Barth, Fredrik (ed.), Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference. Universitetsforlaget, Bergen. 39–57.
- Eidheim, Harald 1971: Aspects of the Lappish Minority Situation. Universitetsforlaget, Oslo.
- Eriksen, Thomas Hylland 1988: Communicating Cultural Difference and Identity. Ethnicity and Nationalism in Mauritius. Dept. of Social Anthropology, University of Oslo, Oslo.
- Eriksen, Thomas Hylland 2003: Ethnicity and Nationalism. SAGE Publications, Los Angeles – London – New Delhi – Singapore.
- Eriksen, Thomas Hylland 2006: Kis helyek – nagy témák. Bevezetés a szociálintropológiába. Gondolat Kiadó, Budapest.

- Fitzgerald, Thomas K. 1993: *Metaphors of Identity: A Culture-Communication Dialogue*. SUNY Press, New York.
- Friedman, Jonathan 1990: Being in the world: Globalization and localization. In: Featherstone, Mike (ed.), *Global Culture*, Sage, London. 311–328.
- Friedman, Jonathan 1991: Narcissism, roots and postmodernity: The constitution of selfhood in the global crisis. In: Lash, Scott – Friedman, Jonathan (eds), *Modernity and Identity*. Blackwell, Oxford. 331–366.
- Friedman, Jonathan 1994: *Global Culture and Local Process*. Sage, London.
- Gaski, Harald 2003: Biejjen Baernie – Sámi Son of the Sun. Davvi Girji, Karasjok.
- Grundsten, Anna 2010: *The Return of the Sami. The Search For Identity and the World System Theory*. Lunds Universitet, Department of Social Anthropology, Lund.
- Hall, Stuart 1991: Old and new identities, old and new ethnicities. In: King, Anthony D. (ed.), *Culture, Globalization and the World-System*. Macmillan, London. 41–68.
- Hallencrutz, F. Carl 1987: Lars Levi Laestadius' Attitude to Saami Religion. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 1987/12: 170–184.
- Hanssen, Ingrid 2011: A Song of Identity: Yoik as Example of the Importance of Symbolic Cultural Expression in Intercultural Communication / Health Care. *Journal of Intercultural Communication* 27.
<http://immi.se/intercultural/nr27/hanssen-ingrid.htm>
- Hilder, Thomas R. 2015: *Sámi Musical Performance and the Politics of Indigeneity in Northern Europe*. Rowman & Littlefield. Lanham – New York – London.
- Hirvonen, Vuokko 1999: *Sydämäni palava*. Oulun Yliopisto, Oulu.
- Hirvonen, Vuokko 2008: *Voices from Sápmi: Sámi Women's Path to Authorship*. DAT, Kautokeino.
- Jones-Bamann, Richard 2001: From I'm a Lapp' to I am Saami: Popular Music and Changing Conventions of Indigenous Ethnicity in Scandinavia. *Journal of Intercultural Studies* 22/2: 189–210.
- Järvinen, Minna-Riikka 1999: *Maailma äänessä: Tutkimus pohjoissaamelaisesta joikuperinteestä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Keresztes László 1983: *Lapp költészet*. In: uő. (szerk.), *Aranylile mondja tavasszal*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Kristóf Ildikó 2007: Kié a „hagyomány”, és miből áll? Az Indigenous Studies célkitűzései a jelenkori amerikai indián felsőoktatásban. In: Wilhelm Gábor (szerk.), *Hagyomány és eredetiség. Tanulmányok*. (Tabula Könyvek 8.) Néprajzi Múzeum, Budapest. 153–172.

- Leach, Edmund 1976: *Culture and Communication. The Logic by which Symbols are connected*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Laestadius, Lars Levi 1844: *Tåluts Suptsasah, Jubmela pirra ja Almatji pirra* [Régi elbeszélések Istenről és az emberről]. Hernösand.
- Laestadius, Lars Levi 1949: *Dårhushjonet 1–2*. [Ed. by] E. Bäcksbäck. Helsingfors.
- Laestadius, Lars Levi 1988: *The Voice of One Crying in the Wilderness* ([1852–54] *Ens ropandes röst i öknen*). The Old Apostolic Lutheran Church of America. http://www.laestadiusarkivet.se/ERR_katalog.htm
- Laestadius, Lars Levi 1997: *Fragmenter i Lappska Mythologien*. Utskrift av originalmanus: Nilla Outakoski; redigert av Reimund Kvideland; efterord: Juha Pentikäinen. Nordiska institutet för folkdiktning, Åbo.
- Laestadius, Lars Levi 2002: *Fragments of Lappish mythology*. Ed. Juha Pentikäinen. (Translated by Börje Vähämäki). Aspasia Books, Beaverton, Ont.
- Lehtola, Veli-Pekka 2010: *The Sámi People. Traditions in Transition*. Kustannus-Puntsi Publisher, Inari.
- Marttinen, Terry-Lee 2015: *Lars Levi Laestadius, Sami Women, and Religion in 19th Century Sweden*. https://www.researchgate.net/publication/279751780_Lars_Levi_Laestadius_Sami_Women_and_Religion_in_19th_Century_Sweden
- Mach, Zdzisław 1993: *Symbols, Conflict, and Identity. Essays in Political Anthropology*. SUNY Press, New York.
- Nagel, Joane 1997: *American Indian ethnic renewal. Red power and the resurgence of identity and culture*. Oxford University Press, New York – Oxford.
- Pentikäinen, Juha 1995: *Saamelaiset. Pohjoisen kansan mytologia*. Suomalais-ugrilainen Seura, Helsinki.
- Pentikäinen, Juha 2001: *Lars Levi Laestadius születésének 200. évfordulójára*. (Fordította Csepregi Márta.) CREDO. Evangélikus Műhely. 2001/3–4: 19–24.
- Pettersson, Olof 1957: *Jambek and Jabmeaimo: Comparative Study of the Dead and the Realm of the Dead in Lappish Religion*. Lunds Universitetets Arsskrift, Lund.
- Sienkiewicz, Henryk 1969: *Özönvíz*. Európa Kiadó, Budapest.
- Sjöberg, Katarim (1993) *The Return of the Ainu: Cultural Mobilization and the Practice of Ethnicity in Japan*. Harwood, Chur.
- Solbakk, Aage – Solbakk, Odd Ivar 2005: *Kulturmáhttu. Árbevierut ja kullerohusat*. ČáliliidLágádus, Karasjok.

- Solbakk, John Trygve 2006: *The Sámi People – A Handbook*. Davvi Dirji OS., Karasjok.
- Sundén, Hjalmar 1959: *Religionen och rollerna*. Stockholm. K.n.
- Szomjas-Schiffert György 1996: *Lapp sámánok éneke hagyománya*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Tamás Ildikó 2007: *Tűzön át, jégen át. A sarkvidéki nomád lappok ének-hagyománya*. Napkút Kiadó, Budapest.
- Tamás Ildikó 2015: A sarki fény színei. Szimbólumok a számi nemzeti identitáskonstrukció folyamatában. *Ethno-Lore* 32: 415–445, 539–542.
- Turi, Johan 1983: *A lappok élete*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Uri, Helene 2015: *Szavak a múltból. L'Harmattan*, Budapest.
- Voigt Vilmos 2012: Laestadius és Reguly kapcsolatairól. *Nyelvtudományi Közlemények* 108: 165–180.

*

The role of the yoik in the 20th-21st century discourses: Yoik, psalm, “yoikpsalm”

Yoiking is a vocal singing tradition of the Sami. It involves many sacred and profane symbols. Its scope of application goes far beyond the usual connotations of folk songs or ritual songs. It has numerous functions: it is a means of communication; an expression of identity; an instrument of entertainment; it is, furthermore, a system to classify and identify the society and the environment of the Sami; it is a sort of summary of the experience and knowledge acquired of the world that reflects and expresses their worldview. The primary means of sacred communication was also the yoik. This practice is the one most often referred to by observers. Medieval and early modern sources (usually authored by travelers and missionaries) all mention the yoik without exception as a symbol of paganism, as a magical, diabolical song constituting part of the shaman's ritual ceremony. Visitors could not tell the difference between the ritual songs of the shamans and the common 'folk songs'. The stereotyping (external) label of 'shamanism' was easily applied to any yoik, regardless of it having anything to do with shamanism or not. Thereby one of the external categories, the stigmatizing concept of “pagan” became firmly embedded in the notion of yoiking over the course of the seventeenth and eighteenth centuries. These negative undertones regarding the Sami were accentuated by a new (political and scientific) discourse unfolding at the beginning of the twentieth century (as an offshoot of evolutionism and racial theory), separated from religious institutions, in which yoiking was de-

scribed as an inferior, despicable and shameful custom along with any other phenomena associated with the traditional lifestyle of the Sami. Although the fear of punishment was very successful in repressing the practice of the yoik, the sermons of the much-respected and popular Laestadius, and the Christian Awakening movement that he had launched resulted in an even stronger repression of this vocal tradition. After that it was not out of fear that many Sami did not yoik, but because they were convinced that it was a sin and an instrument for ‘conjuring the Devil’. Most of the Laestadians rejected the yoik also nowadays, but many among the Christian Sami youth desire to reconnect with their culture’s music, while rejecting the pagan interpretation of yoik. Some of them not only try to relieve the yoik of its pagan connotations, but they specifically invest it with new, Christian meanings. The positive reception and the feasibility of this initiative have been thus far demonstrated by certain settlements or dioceses (mostly in Sweden). In some places, the yoik has already become part of the liturgy in spite of the reluctance of conservative Christians. In the centre of the Norwegian Sami, in Kautokeino, they are not yet ready to have yoiking in the church. Although the most important yoik competition (*Sámi Grand Prix*) takes place, not in a church, but on the occasion of a religious holiday, at Easter. Numerous singers (‘discovered’ at these events) release albums of both yoiks and Psalms here. It is also worth mentioning that the psalms of the Laestadian congregation, which secludes itself from the yoik tradition, also recall the sound environment of yoiks; although if someone remarks on it they strongly object to the comparison.

ILDIKÓ TAMÁS